

HEGEMONIJA I ČIN „PROLASKA KROZ FANTAZMU”: O REAFIRMACIJI KONCEPTA IDEOLOGIJE KOD LACLAUA, MOUFFE I ŽIŽEKA

Vedran Jerbić
Sveučilište u Zagrebu
Fakultet političkih znanosti

SAŽETAK

U radu se problematiziraju modusi reafirmacije koncepta ideologije u djelima Laclaua, Mouffe i Žižeka. „Reafirmacija“ o kojoj je riječ konstituirana je kao prijelaz s epistemološke na ontološku razinu teoretiziranja o ideološkome. Cilj je rada ukazati na različite posljedice njihovih pozicija s obzirom na os ideologija – neideologija, te na reartikulaciju pojma „lažne svijesti“. Oba pristupa, Laclaua i Mouffe s jedne, te Žižeka s druge strane, orijentirana su prema kritičkom odmaku od Althusserova teorijskog zdanja i njegovih pojmova interpelacije i ideoloških državnih aparata. Žižekova pozicija jest iznova iščitati marksističku paradigmu iz lakanovsko-hegelovske perspektive. Laclau i Mouffe polaze od Gramscijeva „dekonstrukcijskog“ potencijala i reinterpreтираju „mrtvouzice“ marksizma u poststrukturalističkom ključu.

KLJUČNE RIJEČI: ideologija, postmarksizam, hegemonija, subjekt, interpelacija, diskurs

1 Vedran Jerbić je student diplomskog studija Master of European Studies na Fakultetu političkih znanosti u Zagrebu. Tekst se dijelom temelji na obranjenom završnom radu na Specijalističkom studiju Vanjske politike i diplomacije na FPZG-u (rujan, 2014), naslova „Reafirmacija koncepta ideologije: Laclau, Mouffe, Žižek“, a pod mentorstvom prof. dr. sc. Radula Kneževića.

UVOD

Cilj je ovog rada mapirati na koji način Ernesto Laclau, Chantal Mouffe i Slavoj Žižek utemeljuju mogućnost reafirmiranja analitičke oštrice kritike ideologije – redefinirajući „tradicionalni“ marksistički pristup i odbacujući „liberalno“ tretiranje ideologije.² „Reafirmacija“ o kojoj je riječ konstituirana je kao prijelaz s epistemološke na ontološku razinu teoretiziranja o ideološkom. Kako navodi Glynos, to je značilo zamijeniti „epistemološku opoziciju iluzija/stvarnost s ontološkom opozicijom simbolički Drugi/manjak u simboličkom Drugom“ (Glynos 2001, 210). Smatram da je međuodnos centralnih pojmova tih autora, *hegemonije* i *čina/akta*, ključan za razumijevanje razlikovnog momenta njihovih pozicija. Odnosno, Događaj/čin/akt³, kako ga misli Žižek, nemisliv je unutar hegemonijskog polja, kako ga utemeljuju Laclau i Mouffe – i ta „nekompatibilnost“ ključna je za razumijevanje njihovih teorija/kritika ideologije. To ipak ne znači da teorija hegemonije ne prepoznaje „događaj“ kao kategoriju, nego da ga misli unutar „ontoloških“ granica koje proizlaze iz logike hegemonijskog strukturiranja političko-ideološkog polja (a ne kao instancu vlastite negacije i potpune suspenzije hegemonijskih determinanti).

Modusi reafirmacije koncepta ideologije koji su predmet ovog rada rezultat su različitih varijacija interdisciplinarnog prožimanja političke teorije/filozofije, (post)strukturalističke lingvistike i lakanovske psihoanalize. Oba pristupa, Laclaua i Mouffe s jedne te Žižeka s druge strane, orijentirana su prema kritičkom odmaku od Althusserova teoretskog zdanja i njegovih pojmova interpelacije i ideoloških državnih aparata. Žižekova pozicija jest iznova iščitati marksističku paradigmu iz lakanovsko-hegelovske perspektive te reartikulirati mogućnost revolucionarne emancipacijske politike u doba kad je ono napušteno u korist cinične postpolitike. Laclau i Mouffe polaze od Gramscijeva „dekonstrukcijskog“ potencijala i reinterpreтирају „mrtvouzice“ marksizma u poststrukturalističkom ključu.

Iako će se rad isključivo baviti okvirom (post)marksističko-lakanovske teorije ideologije, bez šire rasprave o pozicioniranju spomenutog pristupa s obzirom na ostale recentne struje problematiziranja ideologije – ipak je nužno u uvodu barem u osnovnim crtama ukazati na najčešće linije kritike spram ovo troje autora. Nedugo po izlasku knjige *Hegemony and Socialist Strategy* [1985] Norman Geras denuncira postmarksistički projekt kao

2 Pod *liberalnim tretiranjem ideologije* podrazumijevam plejadu autora od Bella (1960) preko Fukuyame (1992) do Giddensa (1994) koji ideologiju općenito smatraju regresivnim totalitarnim impulsom koja je kao kategorija neupotrebljiva u okvirima posttradicionalnoga, postindustrijskog društva.

3 U različitim prijevodima, i na različitim mjestima, Žižek koristi ili pojam Događaja (kako bi naglasio „dug“ prema Badiou) ili pojam čina (kako bi to isto učinio prema Lacanu) ili pak sintagmu autentični akt.

diskurzivni idealizam i „intelektualno praznu“ i „osiromašenu karikaturu marksizma“ (vidi Geras 1987. i 1988). Najglasniji prigovor ide u smjeru odbacivanja klase kao povlaštene instance političke identifikacije te „inflacije diskursa“ (Perry Anderson) čija je posljedica zamagljivanje distinkcije između diskurzivnog i nediskurzivnog, odnosno između ideja i materijalne stvarnosti. Za Eagletona to znači „dezavuirati mogućnost kritike ideologije“, jer više nije moguće „postaviti pitanje otkuda društvene ideje dolaze“ (Eagleton 1991, 219). Prema Ellen Meiksins Wood, postmarksističko „odvajanje ideologije od socijalnih determinanti“ dovodi do toga da „socijalno kao takvo biva svedeno na ideologiju ili ‘diskurs’“ (Meiksins Wood 1998, 47). Ta „autonomizacija ideološkog“ nešto se manje može pripisati Žižeku koji dijelom zadržava jasniju marksističku poziciju – smatrajući kako je klasni antagonizam još uvijek centralna os političkih sukoba – te inzistirajući kroz Lacana na razdvajanju između poststrukturalističkog etosa i psihoanalitičkog naglaska na traumatskoj dimenziji koja (zauvijek) izmiče jeziku/diskursu. Žižek i sam predbacuje Laclauu da je pritajeni kantovac i da njegova teorija hegemonije želi postati nekom vrstom „apriori formalne matrice društvenog prostora“ (Žižek u Butler et al 2007, 113). S druge strane, Žižekova pozicija kritizirana je ponajviše zbog njezinih etičkih implikacija – kao pokušaj reafirmacije revolucionarnog nasilja (Terora) kroz jakobinsko-lenjinističku paradigmu i kroz pogrešno iščitavanje Benjaminova koncepta „božanskog nasilja“ (vidi Gray 2012. i Kurelić 2013).

I za kraj uvoda, smatram da je moguće, i za potrebe ovog rada plodno, napraviti distinkciju (ili barem sugerirati tenziju) između onoga što zovemo *teorija ideologije* i *kritika ideologija*. Ako slijedimo Althussera i njegovu tvrdnju da ne postoje samo partikularne ideologije⁴ nego i ideologija generalno, i da se stoga može govoriti o teoriji ideologije, a ne tek o analizi ili kritici neke historijski formirane partikularnosti (Althusser 1971a, 33) – onda je moguće uspostaviti razliku između *kritike ideologija* (usmjerene na analizu neke partikularne situacije koja se ima denuncirati kao ideološka) i *teorije ideologije* (kao epistemološke refleksije o samoj sposobnosti *kritike* i/ili problematiziranja odnosa između ideologije i neideologije). Smatram da će nam ovdje pomoći i moment podvostručene refleksivnosti koji nalazimo u *Dijalektici prosvjetiteljstva* Adorna i Horkheimera. Prema Habermasu (1988), Adorno i Horkheimer pokazuju kako se prosvjetiteljstvo mora i po drugi puta podvrgnuti refleksiji. Prva refleksija prosvjetiteljstva značila je proces tijekom kojeg kritika ideologije ne može stajati kao *sama* teorija u odnosu spram drugih teorija nego na njih *oslonjena* u postupku koji „*osporava istinu* osumnjičenoj teoriji *razot-*

4 Pod „partikularnom ideologijom“ podrazumijevam kategorizaciju ideoloških *tekstova* u političkoj teoriji/filozofiji u blokove poput sljedećega: socijalizam, liberalizam, konzervativizam, nacionalizam, komunizam, anarhizam, feminizam, ekologizam itd.

krivajući njezinu neistinitost“ (Habermas 1988, 112). Adorno i Horkheimer zapravo primoravaju prosvjetiteljstvo da se i po drugi puta podvrgne refleksiji: „drama prosvjetiteljstva tek dostiže svoju peripetiju kada *sama* kritika ideologije dospije u sumnju da (više) ne proizvodi istine [...] sumnja se tada proširuje i na um, čija je mjerila kritika ideologije zatekla u građanskim idealima i uhvatila za riječ“ (Habermas 1988, 113). Upravo to „osamostaljivanje kritike spram vlastitih osnova“, tu logiku *podvostručene refleksivnosti*, nalazimo u spomenutom prijelazu od kritike partikularnih ideologija do teorije ideologije. Odnosno, teorija ideologija jest kritika ideologije koja reflektira o samim metodološko-epistemološkim temeljima svoje refleksije, i u toj gesti nastoji učvrstiti crtu razgraničenja između ideologije i neideologije kako bi iznašla „povlaštenu“ diskurzivnu poziciju vlastitog iskaza.

1. POSTMARKSISTIČKA DEKONSTRUKCIJA KLASI I „TOPOGRAFIJE“ BAZA – NADGRADNJA: LACLAU I MOUFFE

Postmarksistički pomak od altuzerovskoga strukturalnog marksizma natrag k Gramsciju, kako ga naznačuje Chantal Mouffe još krajem sedamdesetih u zborniku *Gramsci and Marxist Theory* (a manifestno ga potvrđuje u knjizi *Hegemony and Socialist Strategy* u koautorstvu s Ernestom Laclauom), predstavlja raskid s ekonomskim esencijalizmom i klasnim redukcionizmom teoretičara Druge internacionale, te odbijanje teleološke kategorije historijske nužnosti, ali i najvažnije, otvara put obračunu s onim što Laclau i Mouffe nazivaju *posljednjim marksističkim esencijalizmom* – determinacijom ekonomijom u posljednjoj instanci. Proliferacija političko-društvenih identifikacija čiji se uzroci više ne mogu izvesti iz njihove klasne pripadnosti razlog su za preispitivanje marksističke teorije i pokušaj iznalaženja novih teorijskih obzora za suočavanje s postmodernim stanjem (post)politike.

1.1. GRAMSCI I ALTHUSSER

Prema Laclauu i Mouffe, upravo je Gramsci bio prvi teoretičar⁵ koji je adekvatno odgovorio na probleme klasnog redukcionizma i ekonomizma u marksističkoj teoriji Druge i Treće internacionale. Gramscijevi koncepti *hege-*

5 Dakako, Gramsci je već iza sebe imao nebrojene pokušaje drugih teoretičara da reartikuliraju teorijske probleme marksizma. Tako Laclau i Mouffe (2007, 17–18) prepoznaju tri odgovora u historiji marksizma na rastuću diskrepanciju između teorije i opazivih tendencija razvoja kapitalizma – 1) ortodoksni marksizam koji odstupanja kapitalističke „realnosti“ i marksističke teorije smatra tek prolaznom fazom; 2) revizionizam (Bernstein) koji nudi socijaldemokraciju kao svojevrсни društveni kompromis između suprotstavljenih klasnih tabora; 3) revolucionarni sindikalizam (Sorel) kao pokušaj reaktualizacije revolucionarne jezgre socijalizma upućivanjem na mit o generalnom štrajku koji treba predstavljati jamstvo unifikacije radničke klase.

monije, kolektivne volje, povijesnog bloka i integralne države postavili su temelje za kasniju dekonstrukciju društvene topografije baze i nadgradnje te preispitivanje „hijerarhijskog“ odnosa između ekonomskog i političkog.

Centralni pojam Gramscijeva opusa jest hegemonija, definirana u najbazičnijem smislu kao „prinuda oklopljena pristankom“ odnosno „organizacija pristanka“. Hegemonijska je „svijest“ ona koja prepoznaje vlastite korporativne interese i klasnu pripadnost, ali je svjesna da mora „transcendirati svoje interese kako bi oni postali interesi i drugih subordiniranih grupa“ (Mouffe 1979, 180). Manevar transcendiranja vlastitih klasno/korporativnih interesa postaje lokus političkoga, posljedica čega je da polje političke borbe više ne može biti objašnjeno u terminima „klasične“ klasne podjele jer za razliku od lenjinističkog koncepta klasno-političkog savezništva hegemonija uključuje „kompletnu fuziju ekonomskih, političkih, intelektualnih i moralnih ciljeva“ fundamentalne grupe i grupa povezanih s njom u *kolektivne volje*, a sve to posredstvom ideologije (Mouffe 1979, 181). Hegemonija se, dakle, ne može ostvariti samo unutar „uskih“ proleterskih interesa, odnosno interesa radničke (ili neke druge) klase odvojenih od ostatka društva, ili uspostavljena samo na razini političkog i ekonomskog vodstva, bez onoga intelektualnog moralnog, i osjećaja za ono što Gramsci naziva nacionalno-popularnim. „U hegemonijskom sistemu postoji demokracija između rukovodeće grupe i dirigiranih grupa u onoj mjeri u kojoj razvitak privrede, a prema tome, i zakonodavstva koje takav razvitak izražava, favorizira prijelaz od dirigiranih grupa do rukovodeće grupe“ (Gramsci 1959, 269). Hegemonija, dakle, ne samo da otvara vrata pluralizmu, nego implicira i jedan širi demokratski proces između vladajućih grupa i onima kojima se vlada, savez između različitih socijalnih grupacija koje pretendiraju na mjesto političke moći kako bi tu moć mogle efektivno vršiti i zadržati.

Koncepcijom integralne države Gramsci „proširuje“ državu na političko i građansko društvo redefinirajući time „epifomenalnu“ narav političkog unutar marksističke topografije baze i nadgradnje.⁶ Takva integralna država nije samo država-sila, nego iziskuje pristanak onima kojima se vlada; građansko društvo svojim pristankom jednako čini državu kao i represivni aparat koji vrši prinudu. Prinuda se, osim prijetnje nasiljem, vrši šireći „određeno poimanje svijeta, filozofiju, moral – upravo preko određenih institucija, koje joj osiguravaju prevlast“ (Kovačević 1986, 51).

6 Za Gramscija mehanicistički determinizam između baze i nadgradnje negira „teškoću da se svaki put, statički, identificira struktura“, pri čemu kritičko osvještavanje neke klase ili društvene grupacije na polju nadgradnje nije nužno u transparentnoj svezi s determiniranim i fiksiranim položajem unutar baze. „Tražiti da se svaka promjena u politici i ideologiji predstavi i izloži kao neposredan izraz strukture, to traženje treba teoretski suzbijati kao primitivni infantilizam“ (Gramsci 1980, 124, 125).

Time ne samo da Gramsci daje „prvenstvo ideologiji nad institucionalnim aparatom“, nego „pomiče središte teže društvene analize od države prema građanskom društvu“ (Laclau u Butler et al 2007, 55).

U problematiziranju odnosa ideologije i filozofije, i ideologije i znanosti, Gramsci do određene mjere⁷ detektira epistemološku teškoću, ili čak nemogućnost, da se definira i potvrdi „prava“ ili „ispravna“ svijest naspram one lažnoideološke, zato koncept ideologije kao lažne svijesti more biti redefiniran. „Stvarni filozof je, i ne može biti nitko drugi, nego političar, to jest aktivan čovjek koji preinačuje sredinu“ (Gramsci 1980, 49). Za Gramscija, svaki pogled na svijet, svaka ideologija i politika rezultat su neprestane aktivnosti i interakcije čovjeka, socijalnih grupacija i njihove kulturološko-povijesne okoline. Tom aktivnošću, tom interakcijom nastaje, i u stalnom je kretanju, ono što zovemo društvenom stvarnošću. Filozofija je pritom neodvojiva od politike u funkciji stvaralačkog čina povijesti, ona nije *Minervina sova koja počinje svoj let u suton*, nego aktivni sastojak političko-društvene zbilje.

S druge pak strane, Althusserov strukturalni marksizam i njegova teorija ideoloških državnih aparata poslužiti će Laclauu i Mouffe kao referentna točka i kritički materijal za preispitivanje statusa subjekta u ideološkom zdanju, a reinterpretacija njegova pojma nadodređenosti označit će radikalni razlaz s onime što nazivaju marksističkim redukcionizmom i ekonomizmom. Prihvatanjem materijalnosti ideologije kako je misli Althusser, utjelovljene u društvenim ritualima i praksi institucija, odnosno kroz njezinu performativnu dimenziju, mijenja se fokus teoretiziranja o ideološkom označujući pomak s kategorija svijesti i sistema ideja na kategorije diskursa, jezičnih igara i označiteljskih praksi.

Althusser također polazi od proširene koncepcije države te dodatno „instrumentalizira“ odnos između agenata i institucija vršenja moći i subjekata ideologije. Centralno mjesto u Althusserovu teoretiziranju ideologije predstavlja njegov esej *Ideologija i ideološki državni aparati* (1971a). Početna pretpostavka jest da je „krajnji uvjet proizvodnje reprodukcija uvjeta proizvodnje“, to jest da bi proizvodnja kao takva postojala i opstojala, ona mora reproducirati vlastite uvjete, a to su proizvodne snage i postojeći proizvodni odnosi. U proizvodnji radne snage, osim nadnica koje održa-

7 Kad kažem do određene mjere, time ipak želim naglasiti da je Gramsci sklon filozofiji prakse, odnosno marksizmu, dati povlaštenu poziciju nad ostalim filozofijama, pogledima na svijet – „postoji temeljita razlika između filozofije prakse i ostalih filozofija: ostale su ideologije neorganske tvorevine, jer su proturječne, jer idu za izgladivanjem suprotnih i proturječnih interesa; njihova će ‘historičnost’ biti kratkotrajna, jer se proturječnost pojavljuje poslije svakog događaja, kojega su bile instrument“. Organske ideologije su „izraz podčinjenih klasa, koje žele da se same odgoje u vještini vladanja i koje su zainteresirane da upoznaju sve istine, pa i one koje su im neugodne, da bi mogle izbjeći zabludama (nemogućim) više klase, a još više i svojim vlastitim.“ (Gramsci 1980, 128)

vaju radnu snagu fizički i psihički sposobnom, nužno je osigurati i reprodukciju vještina i „pravila dobrog ponašanja“. To se odigrava u institucijama i ustanovama (građanskog) društva koje Althusser objedinjuje pod imenom Ideološki državni aparati (škola, crkva, mediji...). IDA djeluju tako da interperiraju pojedince u subjekte na način da se pojedinci prepoznaju u njezinom pozivu te se kroz taj proces „interiorizira“ određeni imaginarni odnos spram reprezentacije vlastitih uvjeta egzistencije. Althusser taj ideološki mehanizam ilustrira primjerom scene na ulici u kojoj policijski službenik dovikuje „Hej!“ i pojedinac koji se okrene, prepozna u tom poviku poziv upućen sebi, biva interpeliran/postaje subjektom (Althusser 1971a). Ipak, treba napomenuti da, iako je ideologija za Althussera sveprisutna i neizbježna, on zadržava opreku između ideologije i znanosti na način da smatra kako „detektiranje distorzije kao posljedice ideoloških reprezentacija [...] ovise o analitičarevom znanju o tome koji su stvarni uvjeti društvene proizvodnje“ (Laclau 1997, 300).

O tome koliko su Laclau i Mouffe u svojoj ranijoj fazi zadržali altuzerovsku koncepciju subjekta kao proizvođača učinka strukture raspravljat će nešto kasnije, no prije toga važno je fokusirati se na koncept nadodređenosti čija reinterpretacija u knjizi *Hegemony and Socialist Strategy* ima nekoliko krucijalnih posljedica na njihov postmarksizam: 1) konačno odbacivanje determinacije ekonomijom u posljednjoj instanci; 2) destabilizacija klasnih identiteta. Pojavljujući se prvi puta u Althusserovu eseju „Proturječnost i nadodređenost“ u knjizi *Za Marxa* – u kojem problematizira pitanje izbijanja ruske revolucije u svjetlu lenjinističke sheme „najslabije karike“ – Althusser drži da „jednostavna proturječnost“ (ona između proizvodnih snaga i proizvodnih snaga) ako je „dovoljna da odredi jednu situaciju gdje je revolucija ‘na dnevnom redu’, ona ne može, samim tim, izazvati ‘revolucionarnu situaciju’, još manje situaciju revolucionarnog prijeloma i trijumf revolucije“ (Althusser 1971b, 95). Da „proturječnost postane aktivna“ ona zahtijeva nagomilavanje okolnosti i ostalih heterogenih proturječnosti u „jedinstvo prijeloma“. Takvu proturječnost „neodvojivu od strukture cjelokupnoga društvenog tijela“ ali „određenu različitim nivoima i raznim instancama društvene formacije koju ona pokreće“ Althusser naziva „nadodređenom u svom principu“ (Althusser 1971b, 97). Dakle, „nadodređenost znači takvu određenost protuslovlja koja se odigrava uvijek drugdje nego li protuslovlje samo“ (Mišćević 1975, 29). To jest, nadodređenost uvijek pretpostavlja postojanje *drugog mjesta* koje nadodređuje, „određuje s druge scene“, čineći time svaku proturječnost nužno kompleksnom i u altuzerovskom antihegelijanskom tonu upućuje na odbijanje jednostavne negacije i *negacije negacije* zamjenjujući ih „složenim, stupnjevitim procesom u kome interveniraju mehanizmi metafore i metonimije, mehanizmi koji preoblikuju i premještaju konflikt na svakoj od specifičnih razina njegova pojavljivanja“ (Mišćević 1975, 29).

Za Laclaua i Mouffe odnos između nadodređenosti i determinacije ekonomijom u posljednjoj je instanci problematičan: „Ako je ekonomija objekt koji determinira svaki tip društva u posljednjoj instanci, to znači da, s obzirom na tu instancu, mi smo suočeni s jednostavnom determinacijom a ne nadodređenošću. Ako društvo ima posljednju instancu koja determinira njezine zakone kretanja, tada odnosi između nadodređenih instanci i posljednje instance moraju biti mišljeni u terminima jednostavne, jednosmjerne determinacije potonjom“ (Laclau i Mouffe 2001, 99). Dakle, ako princip nadodređenosti izvedemo do kraja, smatraju Laclau i Mouffe, tada više ne možemo zadržati mogućnost determinacije ekonomijom u posljednjoj instanci. I tek je odbacivanjem potonje moguće otvoriti prostor za preorijentaciju s logike reprezentacije, koja politiku promatra kao reprezentaciju interesa predeterminiranih subjekata čija je (klasna) jezgra određena posljednjom instancom, na logiku artikulacije koja niječe samu mogućnost predeterminacije i umjesto toga poima politiku kao kontingenti proces čiji su ishod hegemonijski konstruirani subjektiviteti. Ili kako ističe Laclau – „kad su jednom identiteti zamišljeni kao složeno artikulirane kolektivne volje, vrlo malo dobivamo ako ih tretiramo putem jednostavnih oznaka kao što su klase, etničke skupine i tako dalje, koje su u najboljem slučaju nazivi za kratkoročne točke stabilizacije“ (Laclau 2007, 58).

Time se odbacuje redukcionistički model ideologije koji počiva na sljedećim principima: „svaki subjekt jest klasni subjekt; socijalne klase imaju vlastitu paradigmatšku ideologiju; svi ideološki elementi imaju nužno klasni karakter“ (Mouffe 1979, 189). Kako bi došlo do promjene hegemonijskog sustava, mora doći do stvaranja novog *pogleda na svijet* koji će poput ideološkog cementa držati na okupu socijalne grupe, formirane u kolektivne volje. Pritom ti *pogledi na svijet* nisu unaprijed dati, nego nastaju kao rezultat artikulirajuće prakse (odnosno konstantnog procesa političke deartikulacije-reartikulacije). Takva neredukcionistička koncepcija ideološkoga više ne dopušta da se ideološko polje svodi na antagonistički sukob zatvorenih, unaprijed determiniranih kolektivnih subjektiviteta (Mouffe 1979, 191–193).

1.2. SUBJEKT HEGEMONIJE I NEODLUČIVOST STRUKTURE

Pitanja koja se neizbježno nameću tiču se statusa desupstancijaliziranog subjekta u hegemonijskom polju. Koji je odnos subjekta i hegemonijske formacije? Postoji li subjekt izvan/onkraj ideološke interpelacije i kako subjekt proizlazi iz dislokacije strukture (nemogućnosti društva) i povratno na nju djeluje kroz mogućnost *odluke* unutar jezika/diskursa? Akvizicija Althusserova i Gramscijeva konceptualno-kategorijalnog aparata

(kombinirana s poststrukturalističko-dekonstrukcijskom gestom) omogućava Laclauu i Mouffe da zauzmu radikalno antiesencijalističku poziciju u kojoj se briše „objektivna nužnost“ između društveno-ekonomskih procesa i političko-ideologijskih identiteta, čime identiteti gube svoju „supstancijalnu“ osnovu koju su im pružale fiksirane klasne pozicije. Lišen „transcendentalnog“ jamstva, identitet se rastvara u kontingentnim procesima identifikacije koji se stalno i iznova moraju potvrđivati i konstruirati u hegemonijskom polju. Ideološki mehanizmi omogućuju političkim identitetima/subjektima nužnu gestu samoreprezentacije i diskurzivno izgrađeni privid konzistentnosti i totaliteta.⁸

Slijedeći Derridu i njegovo odbacivanje „metafizike prisutnosti“ (Derrida 1976) i *središta strukture koje samo nije podređeno principu strukturacije* (Derrida 2007), ali i reinterpretirajući lakanovsku „ontologiju manjka“ – Laclau i Mouffe iznose tezu da Društvo ne postoji, odnosno nemogućnost bez-ostatka-prošivenog-totaliteta rezultira tek nestalnim i kontingentnim formama Društva kroz političko-hegemonijsku stabilizaciju značenja i parcijalno fiksiranje igre razlika (Laclau i Mouffe 2001, 111–112). Društvo je tek „teren sedimentiranih formi moći koje su zamaglile tragove vlastite kontingencije“ (Laclau 2007, 103).⁹ Hegemonijska formacija potrebuje, ili ovisi, o ideološkom prošivanju koje daje privid stabilnosti i konzistentnosti označiteljskoj strukturi koja je uspostavljena kroz inauguraciju čvorišnih točaka.

Pritom je svaka diskurzivno-ideološka formacija konstituirana s obzirom na svoju izvanjskost, s obzirom na isključenoga Drugog koji je istodobno i prepreka i nužnost formiranju Poretka. Poredak isključuje (u istoj gesti i konstituira) radikalnu drugotnost na način da negira bilo kakav zajednički temelj koji bi Drugoga mogao uključiti u diferencijalni sistem Poretka te ga time (re)artikulira kao izvanjsku prijetnju *našemu načinu života* (vidi Torfing 1999, 120–121). Upravo promišljanjem granice oko koje se uspostavlja hegemonijski poredak, granice koja je uvijek kontingenta i efemerna, odnosno podložna političkoj reartikulaciji, Laclau i Mouffe

8 Chouliarakis i Fairclough, primjerice, smatraju kako inzistiranje na logici kontingencije kao principu „funkcioniranja“ hegemonijskog polja ignorira mogućnost da je sama kontingencija već strukturno ograničena odnosno preduvjetovana strukturom (vidi Chouliarakis i Fairclough 1999, 126).

9 Tvrdnja da „društvo ne postoji“ odmah povlači za sobom nekoliko pitanja: za kakvo se društvo boriti, ako nam kategorija društvenog uvijek izmiče? Vodi li nas to u politički nihilizam, odnosno relativizam, gdje je svaka društvena formacija dobra kao i bilo koja druga, s obzirom na to da je krajnji obzor društvenoga konstitutivno nemoguć? Laclau ovako pokušava odgovoriti na slične kritike: „Kazati da je krajnja punina nedostižna, nikako ne znači zago-varati bilo koje stajalište fatalizma ili rezignacije; to znači reći ljudima: ono za što se vi borite je sve što postoji, vaša aktualna borba nije ograničena nikakvom prethodnom nužnošću“ (Laclau u Butler et al 2007, 196).

dolaze do svog koncepta antagonizma. „Antagonizam konstituira limit svake objektivnosti“, traumatičnu jezgru oko koje se nastoji uspostaviti nemogući objekt – Društvo (Laclau i Mouffe 2001, 123). Kao „negativnost koja ne može biti dijalektizirana“ (Laclau 1999, 18) antagonizam „osuđuje“ sve kolektivne identitete na formiranje kroz „relaciju mi/oni“ (Mouffe 2000, 13). To podrazumijeva konstitutivni rascjep svakog identiteta „između sadržaja koji pruža okvir identifikacije i funkcije identifikacije kao takve – s time da je potonja neovisna od bilo kakvog sadržaja i povezana s njime jedino kroz kontingenciju“ (Laclau i Zac 1994, 35).

Kako bi se diskurzivni lanac diferencijalnosti uspostavio kao (nemogući) označiteljski totalitet, potrebno je proizvesti *prazni označitelj* koji će stajati kao *referentna točka* u procesu formiranja lanca ekvivalencije. (Laclau pritom razlikuje praznog i plutajućeg označitelja, pri čemu je potonji zapravo uvijek već prošiven prvim kako bi uopće mogao „pronaći“ svoje mjesto u označiteljskoj strukturi.) Prazni označitelj jest označitelj onkraj/iznad sustava razlika koje predstavlja/ujedinjuje, jer „urušavanje“ diferencijalnog mnoštva (identiteta) u lanac ekvivalencija potrebuje označitelj koji stoji za samu odsutnu puninu društva i nedovršenost svake strukture (Laclau 2007, 42). Lanac ekvivalencija formira se negiranjem intradiskurzivnih razlika te konstituiranjem granice označiteljskog totaliteta kao takvog i održava se upućivanjem na neku konstitutivnu izvanjskost. Prazni označitelj ne pojavljuje se „niotkuda“, nego nastaje iz neke transcendirajuće partikularnosti koja se ispražnjuje od vlastitoga partikularnog sadržaja postajući platformom za upisivanje zahtjeva ostalih društvenih skupina/identiteta i proširivanja zajedničkog nazivnika *negativnosti* između diferencijalnih pozicija.¹⁰

Dakle, konstruiranjem lanca ekvivalencija i inauguriranjem praznog označitelja, u političko se polje uvodi dimenzija univerzalnosti. „Univerzalnost [...] ne može postojati *a priori* i neovisno o sustavu ekvivalencija iz kojeg nastaje“ (Torfing 1999, 175) te može biti označena samo praznim označiteljem. Prema Laclau i Mouffe, opreka između partikularizma i univerzalnosti mora biti iznova promišljena u smislu da u hegemonijskom polju nije više moguće zadržati jasnu crtu razgraničenja između tih dviju pozicija. Svaki partikularizam teži transcendiranju vlastite partikularnosti kako bi zašio konstitutivni manjak koji ga presijeca, a posljedica čega je mogućnost pojavljivanja univerzalnoga koje je kao takvo nespojivo s parti-

10 Da bi se uspostavio i održao lanac ekvivalencije između demokratskih blokova, potrebna je, kako tvrdi Laclau i Mouffe, konstrukcija „novog općeg načina mišljenja“ (Laclau i Mouffe 200, 183). Za Žižeka to predstavlja utopijsku liniju mišljenja koja pretpostavlja da je moguće odstraniti „esencijalizam“ iz političke borbe i navesti uključene strane da prihvate „radikalnu kontingenciju“ kao princip političko-društvenog polja i njihovih vlastitih identiteta (Žižek 2009, 324).

kularnim, ali ne može postojati odvojeno od njega (Laclau 2007, 34–35). Univerzalno kao prazno mjesto funkcionira kao „ispražnjenost koja se može ispuniti samo pojedinačnim, ali koje, putem same svoje praznine, proizvodi niz ključnih učinaka u strukturiranju i destrukturiranju društvenih odnosa“ (Laclau u Butler et al 2007, 62). Stoga je univerzalno uvijek „kontaminirano univerzalno“ i nikada do kraja prošiveno. Time je prostor hegemonijske logike strukturiran „složenom dijalektikom“ u kojem nijedna od dviju pozicija nikada ne ostaje netaknutom. Također, „ukoliko ta složena dijalektika između ontičkog sadržaja i ontološke dimenzije, strukturira samu društvenu stvarnost, ona također strukturira identitet društvenih posrednika“ (Laclau u Butler et al 2007, 62). Ako se, dakle, „ideologija pojavljuje uvijek kada partikularni sadržaj prikazuje sebe kao nešto više od samoga sebe“ (Laclau 1997, 303), onda je univerzalno uvijek već ideološka konstrukcija, no takva konstrukcija koja je istodobno nemoguća i nužna za društveno-političko bivstvovanje.

Krenimo sada na pitanje subjekta. Dvije su faze, da tako kažemo, s obzirom na tretiranje subjekta u postmarksističkom zdanju Laclaua i Mouffe – 1) pretežno altuzerovsko poimanje u knjizi *Hegemony and Socialist Strategy*; te 2) pomak prema lakanovskom subjektu manjka¹¹ u kasnijim radovima Ernesta Laclaua. U knjizi *Hegemony and Socialist Strategy* (a što je među prvima naglasio Žižek u tekstu *Beyond Discourse-Analysis*) problematiziranje subjekta ostaje u okvirima altuzerovske paradigme (ili jedne „tipično“ poststrukturalističke pozicije), odnosno subjekt je reduciran na subjektne pozicije koje ga nadodređuju i decentriraju. Subjekt se pojavljuje kao neuspjeh strukture, odnosno kao točka njezine imanentne dislokacije i nemogućnosti totalizacije te je kao takav osuđen na vječitu igru identifikacije – „konstruiran kroz jezik, kao parcijalna i metaforička inkorporacija u simbolički poredak“ (Laclau i Mouffe 2001, 126). U tom smislu, hegemonijski subjekt ostaje konstitutivno rascijepljen i decentriran između nadodređenih pozicija i praznog mjesta univerzalnosti kroz koje upisuje svoju partikularnost (istodobno je i transformirajući) u kontekst širih političkih previranja (Torfing 1999, 177).

U knjizi *Emancipation(s)* (2007), ali još više u tekstu *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony* (2005 [1996]), Laclau reartikulira status subjekta s obzirom na odnos između subjektivnih pozicija i hegemonijske formacije,

11 Kao što tvrdi Žižek, „Lacanovo je polazište da simbolička reprezentacija uvijek distroзира subjekt, da uvijek predstavlja premještanje, neuspjeh – da subjekt ne može pronaći označitelj koji bi bio 'njegov', da uvijek govori ili previše ili premalo: ukratko, nešto drugo od onoga što je želio ili namjeravao reći. [...] neuspjeh reprezentacije je njegov pozitivni uvjet. Subjekt se pokušava artikulirati u označujućem procesu; reprezentacija ne uspijeva; umjesto ispunjenosti imamo manjak, a taj manjak otvoren neuspjehom je subjekt označitelja“ (Žižek 2002, 236).

odnosno „prihvaća“ lakanovsko-žizekovsku distinkciju između subjekta i procesa subjektivacije. Druga smrt subjekta, *smrt smrti subjekta*, ističe Laclau, znači „ponovno iskršavanje subjekta kao posljedice vlastite smrti“. Neuspjeh da se konstituirao kao do-kraja-prošivena cjelina, vraća nas natrag subjektu čiji je preduvjet pojavljivanja upravo nemogućnost da se premosti jaz subjektivnosti (Laclau 2007, 21). Partikularni sadržaji koji se kroz simboličke mandate i ideološku interpelaciju upisuju u „subjekta“ tek su parcijalan i na neuspjeh osuđen pokušaj da se ispuni konstitutivni manjak, *manjak koji jest subjekt*. Pritom nema „logičke ili nužne tranzicije od praznog mjesta subjektivnosti prema određenom partikularnom sadržaju“ kojim je ono hegemonizirano – veza između interpelacije i mjesta koje prethodi interpelacijskoj gesti posljedica je neke historijski specifične, i uvijek već kontingente hegemonijske operacije (Laclau 1999, 13).

Kako bi naglasio dimenziju subjekta koji „ustraje“ unatoč ideološkim mehanizmima interpelacije, Laclau uvodi koncept *odluke*. Slijedeći Derridu i Kierkegarda, odluku definira kao trenutak ludila koji se, izmičući strukturalnoj determinaciji, utemeljuje u vlastitoj singularnosti (Laclau 2005, 55). To znači da trenutak odluke nema predviđeno mjesto unutar okvira dominantne hegemonijsko-ideološke formacije, nego se pojavljuje kao točka kontingencije naspram ustanovljene strukturne objektivnosti. Upravo zbog konstitutivne dislokacije svake strukture i nemogućnosti da se ideološki konstruirani totalitet u potpunosti naturalizira i „objektivizira“, moguća je pojava subjekta koji kao takav pripada dimenziji odluke (Laclau 2005, 57). *Odlukovni* je subjekt rascijepljen drukčije nego altuzerovsko-poststrukuralistički koji je opstojao tek u različitim modusima ideološko-diskurzivne decentralizacije i fragmentacije – u ovom slučaju proces subjektivacije/interpelacije jest pokušaj da se ispuni „ontološka“ praznina subjekta kao takvog.¹²

1.3. INTRAIDEOLOGIČNOST KRITIKE IDEOLOGIJA

Vratimo se na trenutak na opasku o mogućnosti utemeljenja razlike između teorije i kritike ideologije (slijedeći Althussera i moment *podvostručene refleksivnosti* Adorna i Horkheimera). Ako je ideologija konstitutivna društvenoj „zbilji“ i ako je svaka hegemonijska operacija izvedena iz

12 Iz fukoovske bi se perspektive kontingentnom polju proliferacije subjektiviteta mogao uputiti i sljedeći prigovor – čini se da se i Laclau i Mouffe izbjegavaju pozabaviti pitanjem nerazmjernosti odnosa između diskursa ugnjetavača i diskursa ugnjetavanoga, odnosno do koje je mjere samo polje hegemonijske artikulacije determinirano dominantnim diskursom koji proizvodi otpor nužan vlastitom samoodržanju. Do koje su mjere ti „novi oblici“ političkih subjektiviteta tek inherentna transgresija sustava, njegov oblik distance spram samoga sebe?

neke intraideološke pozicije, čak i ako je sama „znanost“ hegemonijska¹³, kako je moguće utemeljiti *teoriju ideologije*? Kako je moguća podvostručena refleksivnost ako je svaki pokušaj refleksivnosti uvijek već uhvaćen „unutar“ koordinata onoga o čemu *reflektira*? Ili da stavimo pitanje u kontekst postmarksizma: kako je moguće misliti ideologiju kao analitičko-kritičku kategoriju ako odbacimo koncept „lažne svijesti“? Ima li smisla govoriti o kritici ideologije ako smo uvijek već zahvaćeni njezinom logikom i ne postoji mogućnost zauzimanja neke metadiskurzivne pozicije? Prema Laclauu, dva pristupa ideologiji iz marksističke paradigme (odnosno „unutar“ marksizma Druge i Treće internacionale) – 1) ideologija kao jedna od razina nadgradnje u društvenoj topografiji i 2) ideologija kao lažna svijest – više nisu valjana (Laclau 1990, 89–90). Ni društvo više ne može biti poimano kao totalitet koji je sposoban za gestu transparentne samoreprezentacije, niti se može baratati konceptom racionalnoga autonomnog subjekta koji je potencijalno u mogućnosti zaobići, prozreti „lažnu svijest“, i neposredno spoznati objektivne uvjete vlastite egzistencije.

Odbacivanje dihotomije ideološko – objektivno (iluzija – realnost) ipak ne znači i odbacivanje koncepta pogrešne reprezentacije, krivog prepoznavanja – „tvrdnja da je *identitet i homogenost socijalnog agenta iluzija* ne može biti formulirana bez uvođenja kategorije pogrešne reprezentacije“ (Laclau 1990, 92). Time kritika ideologije dobiva novo značenje: ona više nije usmjerena na neku pozitivnu esenciju društvenoga koje ostaje skriveno iza ideološkog zaslona, i odbacivanjem ideološke „iluzije“ objektivna istina odjednom iskrsava pred analitičarom. Kritika ideologije koja proizlazi iz teorije hegemonije Laclaua i Mouffe smjera na raskrinkavanje „naturalizacije političkog“ i „esencijalizacije društvenoga“, ali ne zato da bi razotkrila neku zatrtu pozitivnost, nego da bi *prepoznala* ideologiju kao *neprepoznavanje* nemogućnosti totalnog prošivanja i diskurzivnih formacija koje podržavaju iluziju fiksiranosti i konačnosti. Ideološko bi u tom smislu bilo, kako navodi Laclau, „volja za totalizacijom u svakom diskursu koji smjera totalnosti. [...] A kako je društveno nemoguće bez određene fiksacije značenja, bez diskurzivnog zatvaranja, ideološko mora biti poimano kao konstitutivno društvenome“ (Laclau 1990, 92). Odbijajući postojanje metalingvističkog mjesta s kojeg bi kritika ideologije zaobišla diskurzivnu medijaciju, za Laclaua i Mouffe svaka kritike ideologije uvijek je već intraideološka (Laclau 1997, 299). Odnosno, ako „nemamo pristupa objektivnoj

13 Reinterpretirajući kuhnovsku poziciju kroz teoriju hegemonije, Laclau kaže kako „ne postoji nešto takvo kao što je miroljubiva i jednosmjerna akumulacija znanja. Riječ je o sukobu paradigmi, i one koje opstanu ne uspijevaju zbog toga što su svoj slučaj predstavile na apodiktican način, već zato što su uvjerljivije redefinirale čitavo polje. Kako je napredak znanja 'hegemoničan', polemička dimenzija ne može u potpunosti biti odustna iz diskursa znanstvene zajednice“ (Laclau 1999, 3).

realnosti osim kroz njezinu konstrukciju kao diskurzivne forme unutar manje ili više ideološkog sustava reprezentacija“ (Torfing 1999, 113), onda je neizvjesno utemeljiti sigurno i čvrsto tlo *teorije ideologije*.

Laclau ovako interpretira tu nemogućnost: „To ne znači, naravno, da je kritika ideologije nemoguća – ono što je nemoguće je *kritika ideologije kao takve*; sve kritike će nužno biti intraideološke“ (Laclau 1997, 299). Odnosno, svaki pokušaj kritike *kritike ideologije* neizbježno vodi u neki novi pozitivizam ili objektivizam. S druge strane, reartikulacija statusa subjekta u kasnijim radovima i uvođenje koncepta *odluke* ne dovodi do toga da Laclau promišlja mogućnost potpune suspenzije hegemonijsko-ideološkog okvira koji generira koordinate društvenog bivstovanja (za razliku od Žižekova koncepta čina). „Kako je odluka uvijek izvršena u određenom kontekstu, ono što je odlučivo nije *u potpunosti* slobodno: ono što se smatra odlukom, uvijek će imati kao granicu strukturu, koja je u osnovi, tek parcijalno destrukturnirana. Ludost odluke je, ako baš hoćete, a kao i svaka ludost, regulirana“ (Laclau 2005, 60). Dakle, odluka je ipak usidrena u kontekst u kojem je donesena, i ne znači potpuno i bezuvjetno rušenje simboličkog poretka, nego je kao takva izraz kontingente logike hegemonijskog polja.

2. STVARNOST JE UVIJEK VEĆ IDEOLOŠKA, ALI... : SLAVOJ ŽIŽEK

Žižekovoj perspektivi prići ću – nakon kraćeg izlaganja osnovnih odrednica njegove teorije/kritike ideologije – upravo naglašavajući razlikovni moment njegove perspektive s obzirom na onu Laclaua i Mouffe. Ako je čin, kako ga Žižek artikulira, nemisliv unutar teorije hegemonije, njegove implikacije po relaciju ideologija – neideologija udaljuju ga od postmarksističke i poststrukturalističke pozicije.

2.1. UŽITAK, FANTAZMA, SUBLIMNI OBJEKT

Necemo pogriješiti ako ustvrdimo da je knjizi *Sublimni objekt ideologije* – kao temeljnom tekstu Žižekove rane faze – glavna kritička „meta“ bio upravo Althusser i njegov pokušaj lakanovske aproprijacije marksističkog koncepta ideologije.¹⁴ Za Žižeka taj „pokušaj“ ostaje u okvirima ranog Lacana i *stadija zrcala* (vidi Lacan 1983) u kojem se naglašava suodnos između Imaginarnog i Simboličkog u procesu formiranja ličnosti, dok se aspekt Realnog ostavlja po

14 S druge strane, u prvom izdanju *Sublimnog objekta ideologije* Žižek jasno ističe kako svoju teoriju gradi na *Hegemoniji i socijalističkoj strategiji* Laclaua i Chantal Mouffe i njihovom pokušaju da se „konceptualni aparat lakanovske psihoanalize upotrijebi kao sredstvo u analizi ideologije“ (Žižek 2002, 7).

strani¹⁵. Žižekov prigovor je da veza između interpelacije i ideoloških državnih aparata nije promišljena kako treba; pitanje *internalizacije* ideološkog sadržaja koji djeluje u procesu subjektivacije ostaje nejasno formulirano, a efekt prepoznavanja u ideološkom pozivu nije dovoljan da bi odgovorio na pitanje tog odnosa. Ono što ostaje ispušteno jest da sam čin prepoznavanja stvara sadržaj u kojem se netko prepoznaje, njegova dimenzija je mnogo više performativna nego „supstancijalna“. Žižek tvrdi da Althusser ne uočava fantazmatsku investiciju koju subjekt prima preko simboličkog mandata od velikoga Drugog, a koja je „prepoznata“ upravo kao odgovor na konstitutivni manjak samog subjekta (Žižek 1993, 73–74). Drugim riječima „proces interpelacije-subjektivacije upravo je pokušaj da se pobjegne, izmakne toj traumatičnoj jezgri putem identifikacije: preuzimajući neki simbolički mandat, prepoznajući sebe u interpelaciji, subjekt izbjegava dimenziju Stvari“ (Žižek 2002, 243). Stoga proces ideološke geste interpelacije mora biti dopunjen instancom *dezidentifikacije*: nije riječ samo o tome da nam određeni ideološki državni aparat (primjerice Škola ili Crkva) nudi neki simbolički mandat koji ograničava naš „emancipatorski potencijal“, nego nam nudi lažni razmak od tog mandata (Žižek u Butler et al 2007, 105). I taj „lažni razmak“ jest ideološki prostor *par excellence*.

Nasuprot Althusseru, Žižek uvodi niz drugih Lacanovih pojmova koji su po njemu presudni za svojevršno post-poststrukturalističko¹⁶ problematiziranje ideologije: fantazma, užitak, *jouissance*, *objet petit a*, *point de capiton*. Istodobno, smatra kako postmarksistički antiesencijalizam nije adekvatno konceptualno opremljen kako bi objasnio operaciju prošivanja ideologijskog polja. Diskurzivni mehanizmi organizacije označiteljske mreže moraju stoga biti dopunjeni kategorijom užitka koja predstavlja

15 Lacan „rastvara“ stvarnost u tri ontološka registra: Simboličko, Imaginarno i Realno. Simboličko kao „esencijalno lingvistička dimenzija“ u kojoj „elementi nemaju vlastitu pozitivnu egzistenciju, nego su konstituirani na temelju interakcije svojih razlika“, također je i „dimenzija radikalne drugotnosti“ koju Lacan naziva veliki Drugi (Evans 2006, 203). Za Žižeka, simbolički poredak nije ni subjektivan ni objektivni, nego poredak intersubjektiviteta vođen logikom označitelja (Žižek 2006, 70). Odnosno, simboličko je „anonimna shema koja posreduje svaku intersubjektivnu komunikaciju i izaziva ireducibilno ‘otuđenje’ kao cijenu za ulaženje u svoj krug“ (Žižek 2006, 276). Imaginarno se, pak, „odnosi na sliku“, ali istodobno i na iluziju. Lacan vidi imaginarno kao konstitutivni trenutak u formiranju ega u stadiju zrcala; djetetov ego nastaje u poistovjećivanju sa zrcalnom slikom. To je „poredak površinske pojavnosti, odnosno obmanjujućih, opazivih fenomena ispod kojih se krije neprijemljena struktura...“ (Evans 2006, 84). Realno je pak ono što se opire simbolizaciji. Točka nemogućnosti, izvorna trauma oko koje je „organiziran“ simbolički univerzum. „Realno u sebi nije apsolutno ništa, samo praznina, šupljina u simboličkoj strukturi koja markira neku središnju nemogućnost“ (Žižek 2002, 233).

16 Kad kažem „post-poststrukturalističko“ nije mi cilj razbacivati se svakojakim post-izmima već samo skrenuti pozornost da Žižekova namjera jest udaljiti Lacana od poststrukturalističkog naslijeđa iščitavajući ga kao „najradikalniju suvremenu verziju prosvjetiteljstva“ (Žižek 2002, 21).

instancu koja se pojavljuje kao vezivni moment razlika u ideološkom polju. Potrebno je, prema Žižeku, odbaciti čisto poststrukturalističku apropijaciju Lacana kao „filozofa jezika” koji je isticao cijenu koju subjekt mora platiti za ulazak u simbolički poredak – cijelu lažnu poeziju o ’kastaciji’, o nekakvom praiskonskom žrtvovanju i odricanju, o užitku [*jouissance*] kao nemogućem. [...] Takvome pristupu moramo suprotstaviti njegovo naličje preko kojeg standardno čitanje šutke prelazi: *problem s užitkom nije taj da ga je nemoguće postići, da neprestano izmiče našem dosezanju, nego taj da ga se nikako ne možemo riješiti*, da nas njegova sjenka zauvijek prati. Tu leži poanta Lacanova pojma viška užitka: upravo samo odustajanje od *jouissance* dovodi do ostatka/viška *jouissance*“ (Žižek 2007, 102).

Tri su ideološka čitanja koja detektira Žižek u *Sublimnom objektu ideologije*. Prvo, ili nult, jest ono „tradicionalno“ marksističko koje smjera raskrinkavanju iskrivljenih uvjeta egzistencije i cilja na kratki spoj između proklamirane univerzalnosti i podrivajućeg partikulariteta. Drugi je diskurzivna analiza stvarnosti-kao-teksta koja razgrađuje ideološko polje na način prepoznavanja čvorišnih točaka koje (privremeno) fiksiraju igru razlika i stabiliziraju označiteljsku mrežu. Treći način je pak onaj kojim se Žižek udaljava od poststrukturalističke diskurzivne tehnike – „izdvajanje jezgre užitka“ kako bi se pokazao način na koji ideologija „implicira, manipulira, proizvodi predideologijsko uživanje strukturirano u fantazmu“ (Žižek 2002, 173). Taj „predideologijski užitak“, ili *jouissance*, nije neki zaostatak preddiskurzivne stvarnosti koji čeka na svoje prošivanje, nego sama jezgra ideologijsko-diskurzivnog stroja.¹⁷

Pritom treba, kao što je već dobro poznato, razlikovati između užitka koji smo sposobni proizvesti kroz svakodnevne prakse i rituale kao rezultat zadovoljena potreba, i *jouissance* kao praužitka, izgubljene jezgre užitka oko čijeg je povratka strukturiran naš žudeći univerzum.¹⁸ Način na koji

17 Jedno od ključnih mjesta *Sublimnog objekta ideologije* jest i Žižekova tvrdnja (koju gradi na premisi Petera Sloterdijka) da je dominantna forma ideologije postmodernog društva cinizam, to jest odmak od službenog vjerovanja ideologije; već je uključen u samu ideologiju. „Cinički subjekt posve je svjestan distance između ideološke krinke i društvene realnosti, ali ipak ustraje u toj krinki“ (Žižek 2002, 50). Marksistički kratki spoj između proklamirane univerzalnosti i podrivajuće partikularnosti tako više ne djeluje na ideološkog subjekta, što navodi Žižeka da zaključi kako se mjesto ideološke iluzije ne nalazi u znanju nego u djelovanju; cinička svijest može odbacivati ideologiju u svojoj svakodnevnoj retorici, ali ipak održavati njezinu sintaksu u činjenju. Žižek kaže da ono što cinici previdaju „nije realnost nego iluzija koja gradi njihovu realnost, njihovu stvarnu društvenu djelatnost. Oni vrlo dobro znaju kakve stvari doista jesu, ali i dalje djeluju kao da to ne znaju. Iluzija je tako dvostruka: sastoji se od previdanja iluzije koja strukturira naš realan, stvarni odnos prema realnosti“ (Žižek 2002, 54).

18 Subjektov „ulazak“ (ili „pad“) u jezik uključuje neizbježan gubitak. Za Lacana se taj gubitak događa u procesu tranzicije između Imaginarnog i Simboličkog kao posljedica simboličke kastacije i označava preduvjet subjektove integracije u domenu (očinskog) Zakona (vidi Evans 1996, 23).

žudimo strukturiran je fantazmom koja je „konstitutivna stvarnosti kao takvoj“ i predstavlja „okvir koji nam jamči ontološku konzistentnost stvarnosti“ (Žižek 2012, 177). Ono što nam se pojavljuje kao realnost uvijek je već inherentno fantazmatsko u smislu u kojoj nam omogućava da se suočimo s izvornom traumom/gubitkom, onime što Lacan naziva Realnim. Fantazma je uvijek „samo ekran koji prikriva nešto posve primarno, determinirajuće, u funkciji ponavljanja“ (Lacan 1986, 66). Fantazma se, prema Žižeku, pojavljuje kao odgovor na pitanje *Che Vuoi?*, što Drugi želi od mene, „konstruirajući zaslom koji prikriva rascjep, bezdan želje Drugoga,“ ali koji istodobno „koordinira našu želju,“ uspostavljajući okvir unutar kojega *želimo željeti*, i učimo kako željeti (Žižek 2002, 164). Cijela simbolička zajednica *intersubjektivirana* je prema toj nemogućoj instanci i različiti načini odnošenja spram te nepredstavljivosti čine ono što zovemo *našim načinom života* (Žižek 1993, 201).

Treba primijetiti da fantazma ne distorzira stvarnost u smislu da iza nje, ili onkraj nje, postoji neka realna realnost. „Što fantazma prikriva [...] nije neka pogrešno reprezentirana stvarnost [...], već mnogo više uznemirujuća činjenica da nema agenta zavjere koji vuče konce iz pozadine“ (Glynos 2001, 202). Odnosno, veliki Drugi¹⁹ je i sam rascijepljen imanentnom nekonzistentnošću i upravo zbog toga ideološko-fantazmatska konstrukcija jest konstitutivna društveno-političkoj zbilji. Stoga, kako to Žižek naglašava, treba odbaciti „reprezentacionalističku“ koncepciju ideologije prema kojoj ideologija jest modus odnošenja spram neke političko-društvene zbilje koju distorzira (Žižek 1994, 7).

Svaka ideološka konstrukcija prilikom upletanja Gospodara-označitelja²⁰ istodobno ovisi i o gesti potiskivanja (na najfundamentalnijoj razini

19 Koncept velikoga Drugog, kao što smo prethodno vidjeli, izveden je iz Lacanovog poimanja Simboličkoga. Treba uočiti da je moment vjerovanja (kao i pojam subjekta za koji se pretpostavlja da vjeruje) krucijalan za razumijevanje velikoga Drugog, ali i za problematizaciju ideološke permutacije simboličkog polja. Kako naglašava Žižek, „usprkos svojoj utemeljujućoj moći, Veliki Drugi [...] postoji samo ako se subjekti ponašaju kao da on postoji. Njegov status sličan je ideološkom statusu nekog ideološkog ideala poput Komunizma ili Nacije: on je supstancija pojedinaca koji sebe prepoznaju u njemu [...] referentna točka koja predstavlja krajnji horizont smisla“ (Žižek 2012a, 20–21). Treba istaknuti da nije toliko važno da mi sami vjerujemo, dovoljno je da vjerujemo da drugi vjeruje i ponašamo se u skladu s time. Stoga ideologija, ako izvedemo tu premisu do kraja, može funkcionirati čak i ako nitko u nju ne vjeruje. U tom slučaju vjerovanje je pitanje transfera: ja vjerujem da drugi vjeruje i zato se ponašam tako da su moje akcije u skladu s tim „očekivanim“ statusom vjerovanja drugoga. To je poanta onoga što Žižek spominje kao subjekt za kojeg se pretpostavlja da vjeruje (Žižek 2002, 249).

20 Gospodar-označitelj jest onaj označitelj u operaciji prošivanja na koji upućuje prošivni bod [point de capiton] prilikom interpelativne geste (Žižek 2002, 143). S obzirom na poziciju Laclaua i Mouffe, gospodar-označitelj ekvivalentan je statusu praznog označitelja u funkciji fiksacije političko-ideološke igre razlika.

potisnuta je temeljna nemogućnost totaliteta kao takvog koji ideološkom operacijom ima biti uspostavljen), a to potiskivanje proizvodi žudnju „strukturniranu oko vječite potrage za izgubljenim/nemogućim *jouisannce*“ (Stavrakakis 1999, 42). Kao podrška obećanju povratka/uspostavljanja izgubljene harmonije pojavljuje se sublimni objekt (ideologije) odnosno lakanovski *objet petit a*. Lacan u *Seminaru XI* govori o *povlaštenom predmetu*, „koji je iskrsnuo iz nekog primitivnog razdvajanja, iz neke automutilacije koju uvodi pristup realnome, čije je ime u našoj algebri predmet *a*“ (1986, 91). Taj objekt nije tek objekt želje, objekt za kojim žudimo – već objekt-uzrok-želje koji tražimo u Drugom, objekt koji ne smije biti konzumiran u potpunosti jer inače gubimo i želju samu (vidi Evans 1996, 128–129). U trenutku kad neki obični objekt biva uzdignut na razinu Stvari, prema njemu se više ne odnosimo kao prema tek *jednom od* objekata, on postaje obećanje (ili prepreka) izgubljenog jedinstva, potpora našim nastojanjima da poimamo zajednicu kao prošiveni totalitet. „Od milenarizma preko Komunističkog manifesta pa sve do ideologije Zelenih svako političko obećanje podržano je referencom na izgubljeno stanje harmonije, jedinstva i punine, referencom na presimboličko realno koje većina političkih projekata nastoji povratiti“ (Stavrakakis 1999, 52). Odnosno, sublimni objekt ideologije u istoj gesti „utjelovljuje manjak u Drugom i obećanje njegova ispunjenja“, „čudesnog susreta s izgubljenom *jouissance*“ (Stavrakakis 2007, 75). U sublimnom objektu doduše nema ničega sublimnoga, njegova sublimnost ne može se izvesti iz njegovih „prirodnih“ karakteristika, nego iz strukturnog mjesta koje zauzima, iz njegova jamstva povratka izgubljenog praužitka (Žižek 2002, 260–261). Kako navodi Žižek, sublimacija, koja se uvijek događa kroz ustoličenje Gospodara-označitelja, pruža nekom rudimentarnom objektu „nepoznate karakteristike koje se pojavljuju kao skriveno podrijetlo njegovih svojstava. Zamislite ime nacije kao Gospodara-označitelja. Ako upitamo nekog pripadnika te nacije, ‘Što znači biti Amerikanac/Rus/Britanac?’ odgovor nikada neće biti tek serija opazivih svojstava, nego uvijek nešto kao: ‘To je nešto misteriozno što nas čini Amerikancima/Rusima/Britancima [...] to je nešto što stranci ne mogu razumjeti – da bi to osjetili morate biti jedan od nas!’ Situacija da se taj misteriozni X pojavljuje dublje od jezika, onkraj lingvističkih artikulacija, jest posljedica samog ekscesa koji jezik ima nad svojim objektima“ (Žižek 2014, 123).

2.2. SUBJEKT „PROTIV“ SUBJEKTIVACIJE

U *Škakljivom subjektu* Žižek manifestno objavljuje gestu povratka kartezijskom *cogitu*. Tu gestu izvodi, kako tvrdi, u razilaženju s većinom lijeve akademske zajednice kojom kruži *bauk kartezijskog subjekta* (Žižek 2006, 1). Žižekovo ustrajanje na Lacanovoj aproprijaciji *descar-*

tesova poimanja subjekta najvećim je dijelom usmjereno protiv dekonstrukcijsko/postmodernističke paradigme u kojoj je subjekt neizbježno decentriran i desupstancijaliziran u igri razlika i oblikovan raznoraznim politikama identiteta.

Time se naglašava filozofijsko utemeljenje Lacanova subjekta, za razliku od čisto (post)strukturalističko lingvističkog otuđenja u mreži razlika i reduciranja na učinke *tekstualnih* mehanizama. Matijašević spominje kako je Lacanov subjekt manje modeliran prema strukturi jezičnog znaka, a puno više određen svojim filozofijskim podrijetlom – preuzimajući „strukturu kartezijanskog subjekta kao onog koji obuhvaća rascjep između mislećeg subjekta i procesa mišljenja što ga taj subjekt ne može posvojiti“ (Matijašević 2005, 21–23).²¹ Psihoanalitički subjekt koji počiva na kartezijanskim temeljima ipak ne znači povratak autonomnom racionalnom subjektu, nego suočavanje *cogita* s njegovom „potisnutom“ istinom, s praznim mjestom koje prethodi simboličkom stisku, nekom nepredstavljivom jezgrom na koju je cijela moderna filozofija ostala slijepa, a psihoanaliza upravo izvodi na vidjelo konstitutivni moment *ludila* filozofijskog subjektiviteta (Žižek u Žižek 1998, 2). Taj (ne)osvijesteni odnos spram ludila predstavlja utemeljujuću gestu kartezijanskog subjektiviteta, to jest „kartezijanski subjekt jest čudovište koje se pojavljuje upravo onog trenutka kada lišimo pojedinca bogatstva njegove ‘ljudske persone’“ (Žižek u Žižek 1998, 7).

Praznina subjekta jest praznina „samoodnosnog negativiteta“ (Žižek 2006, 226; 1990, 254).²² U odnosu prema procesu ideološke subjektivacije/interpelacije, subjekt „nije neka Idealistička pseudokartezijanska samoprisutnost, koja prethodi materijalnim interpelativnim praksama i aparatima, već sam rascjep u strukturi koji zamišljeno (krivo)prepoznavanje u interpelativnom Pozivu nastoji ispuniti“ (Žižek u Butler et al 2007, 121). Subjekt se pokušava *supstancijalizirati* preuzimajući različite simboličke uloge koje mu se tijekom života nude (i koje retroaktivno odabire), takoreći „izmišlja“ sebe (ili bolje reći biva „izmišljen“) konstruirajući zaslon vlastitog odnošenja spram svoje ispražnjene imanencije i ontološke neodlučivosti velikog Drugog. Pritom nijedan označitelj ne odgovora tom pothvatu, uvijek postoji višak ili manjak značenja koji subjekta suočavaju s konstitutivnom nemogućnošću subjektiviteta kao takvog. „Simbolička identifikacija (u konačnici, identifikacija s Označiteljem-Gospodarem koji predstavlja subjekta) kompenzira ‘nemogućnost’, strukturni neuspjeh subjektova traumatičnog

21 Za Descartesa je to rascjep između konkretnog Ja koje se pojavljuje kao „čista apstrakcija, kao ‘ja mislim uopće’, formalni akt svijesti“ i „stvari koja misli“, res cogitans (Kangrga 1957, 28).

22 Ono što prema Žižeku ostaje ispušteno iz poststrukturalističkog prijelaza od supstancijalnog prema diferencijalnom poimanju subjekta/identiteta jest upravo to da odsutnost „pozitivnih“ obilježja (identiteta) može i samo biti obilježje, i stoga možemo govoriti o „prisutnosti odsutnosti kao takve“ (Žižek 2012, 582).

odnosa spram objekta *a*: subjekt koji se identificira (s označiteljskom crtom), u sebi je uvijek već rascijepljen u svom odnosu spram *a*, te se identificira s označiteljem da bi riješio (ili barem prikrrio) mrtvouzicu radikalno dvoznačne privlačnosti/odbojnosti prema *a*“ (Žižek 2007, 60).

Iako je alijenacija, otuđenje u označiteljskoj mreži, konstitutivna za lakanovski subjekt, subjekt nije sveden samo i isključivo na Drugo mjesto, na ono što sam Ja *za* i *kroz* Drugoga, na začarani krug drugotnosti iz kojega je jedini izlaz psihotično rastvaranje simboličkog identiteta i skliznuće u besmisao/ludilo. Osim otuđenja u velikom Drugom, Žižek naglašava Lacanovo prepoznavanje mogućnosti otuđenja *od* velikog Drugog, moment razotuđenja, odvajanja, trenutak kad (rascijepljeni) subjekt ne shvaća samo to da je mu je zauvijek i nepovratno onemogućeno sjedinjenje s objektom, nego da je i sam veliki Drugi odvojen od objekta. „Taj manjak u Drugom daje subjektu prostora da diše, omogućuje mu da izbjegne potpuno otuđenje u označitelju, ali ne ispunjavanjem njegova manjka, nego dopuštajući mu da sebe, svoj vlastiti manjak identificira s manjkom u Drugom“ (Žižek 2002, 170). Time Althusserov proces ideološkog (ne)prepoznavanja mora biti obratan – ideologija pretvara subjekta u pojedinca u smislu da ulazak u prostor simboličkog uključuje „akt represije“ i „prisiljava“ na interakciju sa svijetom „posredstvom“ *ega* (Boucher 2004, 154).

Subjekt se, dakle, pojavljuje u „trenutku kada pojedinac gubi podršku u mreži tradicija“, u procjepu između simboličkog mandata i otvorenog prostora mogućnosti koji iskrsava pred njim prilikom razgradnje označiteljske mreže (Žižek 1993, 42). „Subjektivna destitucija“ znači odbacivanje potrebe za „simbolizacijom/interioriziranjem, interpretiranjem, za traženjem ‘dubljeg značenja’: mora se pomiriti s time da su traumatična suočavanja koja su odredila njegov životni put posve kontingentna i bez značenja, lišena svake ‘dublje poruke’“ (Žižek 2007, 103). U tom smislu, točka pojavljivanja subjekta koincidira sa Žižekovim konceptom čina /Događaja, odnosno subjekt pripada dimenziji događaja.

2.3. ČIN I „PROLAZAK KROZ FANTAZMU“

U najelementarnijem smislu, Žižek interpretira Događaj/čin kao („čudesnu“) intervenciju u koordinate simboličkog poretka koji ne samo da mijenjaju Situaciju, nego redefiniiraju i sama mjerila Situacije kao takve. Događaj restrukturira samo poimanje mogućeg i nemogućega historijskog trenutka. Ako je „svaka struktura moći neizbježno rascijepljena, nekonzistentna“ i ako se tu raspuklinu može „iskoristiti kao polugu za djelotvornu subverziju strukture moći“ (Žižek 2007, 4) – Događaj je „nešto što mijenja sam okvir koji određuje kako stvari funkcioniraju“ (Žižek 2006, 176), i „ne posjeduje nikakvo ontološko jamstvo: ne može ga se svesti na, ili deducirati,

izvesti iz (prethodne) Situacije; on iskrsava 'iz ničega'“ (Žižek 2006, 118). Trenutak „subjektivne destitucije“ na razini političko-ideološke zajednice jest trenutak koji omogućuje, odnosno koji jest „ontološka pukotina“ unutar koje se pojavljuje mogućnost autentičnog čina. Čin se ne može izvesti iz pozicije začaranog kruga decentriranosti i otuđenja u simboličkom, mora postojati mogućnost da subjekt raskine s diskurzivnim datostima političko-društvenog univerzuma koji ga je oblikovao. „Ono čemu Lacanov pojam 'čina' teži nije puko pomaknuće/ponovno označavanje simboličkih koordinata koje podjeljuju subjektu njegov ili njezin identitet, već radikalna preobrazba samoga univerzalnoga strukturirajućega 'načela' postojećega simboličkog poretka“ (Žižek u Butler et al 2007, 220). Čin ne intervenira samo u Situaciju, nego i u njezinu „temeljnu fantazmu“. Kao završni stadij psihoanalitičkog procesa, „prolazak kroz fantazmu“ jest prihvaćanje nekonzistentnosti vlastite subjektivnosti; ili, shvaćanje da nema „objektivne“ i nužne korelacije između subjekta i simboličkih mandata/identiteta koje preuzima tijekom života. „Čin 'prolaska kroz fantazmu' služi upravo tome da se rasprši ta obmana temeljne fantazme: prolazeći kroz fantazmu subjekt prihvaća prazninu svoga nepostojanja“ (Žižek 2006, 249).

Prema Žižeku, potrebno je napraviti distinkciju između autentičnog čina i pseudodogađaja. Razlika „obuhvaća način na koji se Događaj odnosi spram situacije čiju istinu artikulira“ (Žižek 2006, 120). Pseudodogađaj je, kako tvrdi Žižek, tek „spektakularni metež“ nakon kojeg sve ostaje isto; sve se mijenja, samo zato da se ništa ne bi promijenilo. Autentični je akt pak onaj koji „trenutačno suspendira velikog Drugog, ali je istodobno i 'nestajući posrednik' koji ga utemeljuje, dovodi do egzistencije“ (Žižek 2007, 170). Razliku između pseudodogađaja i autentičnog Događaja, Žižek u kunovskim terminima opisuje i kao razliku između „kopernikanske revolucije“ i „ptolomejskog“ ostajanja u okvirima „stare paradigme“.²³

Gradeći svoj koncept na Lacanovu pojmu činu i Badiouovu Događaju Istine, Žižek smatra kako za Badioua Događaj pripada dimenziji nebitka i suprotstavljen je nekom pozitivno utemeljenom ontološkom Poretku (kroz opreku Istina – Znanje). „Događaj se javlja *ex nihilo* [...] on prijanja upravo uz prazninu svake situacije, uz njenu inherentnu nekonzistentnost i/ili višak [...] Događaj je istina situacije koja čini vidljivim/čitljivim ono što je 'službena' situacija morala 'suzbijati'“ (Žižek 2006, 112). Subjekt Događaja konstituira se kroz gestu vjernosti Događaju, a singularnost Događaja čini Istinu njegove situacije dostupnom samo onima u nj uključenim. „Događaj je Istina po sebi za same njegove sudionike, a ne za izvanjske promatrače“

23 Pojam Čina ne znači nužno neku grozničavu aktivnost, on, naime, može biti i izraz onoga što Žižek naziva „entuzijastičnom rezignacijom“ (Boucher 2004, 162). Odnosno, u gesti nadilaženja dominantnog ciničnog okvira postpolitike katkad je najnasilnije ne učiniti ništa, odnosno povući se iz cirkularnog kretanja na koje nas prisiljava dominantna paradigma.

(2006, 121). Pritom je odnos između Događaja i subjekta kružan: „subjekt služi Događaju u svojoj vjernosti, ali sam je Događaj vidljiv kao takav jedino već angažiranom subjektu“ (2006, 126).

Ono što prema Žižeku „nedostaje“ Badiouovoj konceptualizaciji jest dimenzija nagona smrti, negativna dimenzija Događaja koja ne može nikada biti u potpunosti simbolizirana u koordinate nekoga novog pozitivnog Poretka. „Badioua zanima kako zadržati vjernost Događaju istine [...] kako jedinstvenu singularnost Događaja pretvoriti u konstitutivnu gestu trajnog simboličkog zdanja utemeljenog na vjernosti Događaju“ (Žižek 2006, 145). Nasuprot tomu, Žižek smatra kako treba inzistirati na negativnoj utemeljiteljskoj dimenziji koja nikada ne može biti u potpunosti imenovana i simbolizirana. Upravo je nagon smrti – za razliku od želje koja teži povratku u normalno stanje stvari – ono što održava jaz između imenovanja i geste autentičnog čina (Žižek 2006, 161).²⁴

Koji je pak odnos Događaja/čina i relacije ideologija – neideologija, odnosno koje su implikacije na Žižekovu teoriju/kritiku ideologije? Držim da će nas sljedeći pasus iz uvodnog poglavlja knjige *Mapping Ideology* uputiti u pravom smjeru: „Iako je ideologija već na djelu u svemu što doživljavamo kao ‘stvarnost’, moramo unatoč tome zadržati tenziju koja održava kritiku ideologije na životu [...] ideologija nije sve; moguće je pretpostaviti mjesto koje nam omogućava da održimo distancu spram nje, ali to mjesto s kojeg smo u mogućnosti denuncirati ideologiju mora ostati prazno, ne smije biti okupirano nikakvom pozitivno determiniranom stvarnošću – onoga trenutka kada popustimo tom iskušenju, opet smo natrag u ideologiji“ (Žižek 1994, 17). To „pretpostavljeno mjesto“ izvan ideologije upravo je ‘prolazak kroz fantazmu’, ali ne u smislu deideologizacije, nego prihvatanja ideološke neizbježnosti kao konstituenta našeg „bića“. ²⁵ Ako su „iskustvo da ‘veliki Drugi ne postoji’ i ‘subjektivna destitucija’ strogo ekvivalentni (Žižek 2007, 168), onda mjesto neideologije postaje dostupnim onima koji sudjeluju u Događaju/činu.

Sada možemo i jasnije vidjeti ključne točke razilaženja između Laclaua i Mouffe s jedne, i Žižeka s druge strane. U teoriji hegemonije naglasak je više na simboličko-diskurzivnoj dimenziji događaja unutar hegemonijskog polja, nego na „dimenziji realnog“ koja se pojavljuje ni

24 Prema Pluthu, „postoji fundamentalna razlika između fantazme i čina, i ono što se događa tijekom čina nije tek jednostavno nastavak fantazmatske strukture“ (Pluth 2007, 132).

25 Na drugom mjestu Žižek to ovako artikulira: „[S]vaka interpretacija je parcijalna, ‘utjelovljena’ u interpretovoj ultimativno kontingentnoj subjektivnoj poziciji; ipak, daleko od toga da to blokira pristup univerzalnoj istini interpretiranog teksta, potpuno prihvatanje ove kontingencije i potreba da se radi kroz nju jest jedini način da onaj koji interpretira zahvati univerzalnost sadržaja teksta“ (Žižek 2012, 359). U tome jest ključna razlika između Laclauove „kontaminirane univerzalnosti“ i Žižekovo(-hegelovske) „konkretna univerzalnosti“.

iz čega i u potpunosti suspendira velikog Drugog. Nije li poanta Laclaua i Mouffe da nekonzistentnost velikog Drugog znači upravo to da nije moguća potpuna suspenzija simboličkog, jer simboličko uvijek već jest konstituirano putem svoje nemogućnosti i manjka, u smislu da opstoji jedino u modusima artikulacije i deartikulacije, odnosno sedimentacije i reaktivacije političke mreže značenja? Ako Društvo ne postoji kao pozitivni „objektivni“ poredak, odnosno ako Društvo uvijek već jest svoj vlastiti modus nepostojanja, onda dominantna strukturna konstelacija može tek biti hegemonizirana simboličkom intervencijom u strukturne koordinate označiteljske mreže, ali bez mogućnosti da se u potpunosti napusti i suspendira mreža razlika iz koje nastaje (ruši se) Poredak. Žižek ovako artikulira to razilaženje s pozicijom Laclaua i Mouffe: „Ako, dakle, pojam hegemonije izražava elementarnu strukturu ideološke dominacije, jesmo li osuđeni na pomake unutar prostora hegemonija, ili je moguće ukinuti – barem privremeno – sam njezin mehanizam?“ (Žižek 2006, 164). Kroz čin (koji kao Čin uvijek već uključuje i prolazak kroz „temeljnu fantazmu“), Žižek pronalazi mogućnost ukinuća „hegemonijske logike“ kao strukturirajućeg principa cijeloga političko-društvenog polja. Time se preispituje crta razgraničenja između ideologije i neideologije – odnosno, zauzeti neideološku poziciju može se tek na ruševinama Simboličkog u trenutku „destitucije“ političko-društvenog „bića“. Ili, dosegnuti neideološko moguće je jedino kroz čisto negativnu gestu koja kao takva ne smije biti „umrljana“ nikakvim pozitivnom sadržajem – jer bi to značilo *povratak u ideologiju*. Stoga za Žižeka, teorija hegemonije Laclaua i Mouffe ostaje upetljana u simboličko-ideološki gordijski čvor koji ne može sama raspetljati, jer unutar tako koncipiranoga hegemonijskog polja nije moguće misliti ukinuće same logike hegemonije koja uvjetuje cjelokupno *polje*.

ZAKLJUČAK

Baveći se reafirmacijom analitičko-kritičke oštrice ideologije u ovom radu, krenuo sam od pretpostavke da je u trenutku „konceptualne krize“ bilo potrebno iznova pronaći teorijske temelje da se povrati kompromitirana operativnost. Postmarksistička (i poststrukturalistička) perspektiva Ernesta Laclaua i Chantal Mouffe dijelom je suglasna s time da je marksistički koncept ideologije – zasnovan na logici društvene topografije baze i nadgradnje te kategorije „lažne svijesti“ – nedostatan da bi se objasnile i analizirale društveno-političke tendencije historijskog trenutka na prijelazu stoljeća. Deficitarnost u problematiziranju procesa proizvodnje političkih subjektiviteta i epistemološka prepreka u pronalaženju neideološkog mjesta teoretiziranja o ideološkom, dva su ključna razloga za temeljito reartikuliranje marksističke paradigme.

Iako odbacuju opoziciju iluzija – realnost, postmarksistički dvojac ipak se ne odriče dimenzije pogrešnog prepoznavanja. Mogućnost kritike ideologije utemeljenja je kao negativna kategorija prepoznavanja *neprepoznava*nja nemogućnosti društvenog totaliteta i usmjerena deesencijalizaciji i denaturalizaciji ideoloških narativa. Pritom, ne postoji mogućnost da se zauzme neka ekstraideološka pozicija, nego je svaka kritika ideologije poduzeta s određenog mjesta unutar hegemonijskog polja, i kao takva uvijek već intraideološka. Prema Laclauu i Mouffe nemoguće je zaobići hegemonijsku logiku političkog djelovanja.

Žižek, s druge strane, od samog početka odbacuje dekonstrukcijsko-postmodernističko reduciranje procesa identifikacije na učinak diskurzivnih mehanizama i inzistira na razdvajanju između subjekta (kao praznog mjesta) i procesa subjektivacije/interpelacije. „Politizirajući“ Lacanove pojmove subjektivne destitucije i „prolaska kroz fantazmu“, te utemeljujući autentični čin koji se pojavljuje *ex nihilo* na pozadini ontološke nekonzistentnosti simboličkog poretka, Žižek pretpostavlja mogućnost radikalnog preslagivanja koordinata intersubjektiviteta i *izlaska iz ideologije* kako bi se ustanovio novi Poredak koji će održavati jaz između negativne utemeljujuće geste i uvijek već nedostatne „pozitivizacije“ Događaja. Žižekova teorija ideologije ostaje time rascijepljena vlastitom nemogućnošću – ako je i moguće misliti mogućnost neideološkog mišljenja/djelovanja, ostvarenje te mogućnosti uvijek ostaje nedostupno naknadnoj demestifikaciji pod okriljem simboličkoga.

LITERATURA

- Althusser, Louis. 1971a. *An Essays on Ideology*. London: Verso.
- Althusser, Louis. 1997b. *Za Marksa*. Beograd: Nolit.
- Bell, Daniel. 1960. *The End of Ideology*, Illinois: The Free Press of Glencoe.
- Boucher, Geoff. 2004. „The Antinomies of Slavoj Žižek.“ *Telos* 2004 (129): 151–172
- Butler, Judith, Ernesto Laclau i Slavoj Žižek. 2007. *Kontingencija, hegemonija, univerzalnost: suvremene rasprave na ljevici*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Chouliaraki, Lilie i Fairclough, Norman. 1999. *Discourse in Late Modernity: Rethinking Critical Discourse Analysis*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Derrida, Jacques. 1976. *O gramatologiji*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Derrida, Jacques. 2007. *Pisanje i razlika*. Sarajevo: Šahinpašić.
- Eagleton, Terry. 1991. *Ideology, an Introduction*. London and New York: Verso.

- Evans, Dylan. 1996. *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. London and New York: Routledge.
- Ferry, Luc i Renault, Alain. 2011. „Francuski frojdizam (Lacan)“. *Studentski časopis za književnost, književnu i kulturnu teoriju k.*, Vol.10 No.10 Prosinac 2011.
- Fink, Bruce. 1995. *The Lacanian Subject. Between Language and Jissance*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- Fukuyama, Francis. 1992. *The End of History and the Last Man*. London: Penguin Books.
- Geras, Norman. 1987. „Post-Marxism?“ *New Left Review*. 163 (May/June): 10–72.
- Geras, Norman. 1988. „Ex-Marxism Without Substance: Being A Real Reply to Laclau and Mouffe.“ *New Left Review*. 169 (May/June): 34–61.
- Glynos, Jason. „The grip of ideology: A Lacanian approach to the theory of ideology.“ *Journal of Political Ideologies* 6 (2), 2001: 191–214.
- Gramsci, Antonio. 1959. *Izabrana dela*. Beograd: Kultura.
- Gramsci, Antonio. 1980. *Filozofija istorije i politike: izbor iz dela; Pisma iz zatvora*. Beograd: Slovo ljubve.
- Gray, John. 2012. „Violent Visions of Slavoj Žižek“. *New York Review of Books*. July 12.
- Giddens, Anthony. 1994. *Beyond Left and Right: the Future of Radical Politics*. Stanford: Stanford University Press.
- Habermas, Jürgen. 1988. *Filozofski diskurs moderne: dvanaest predavanja*. Zagreb: Globus.
- Horkheimer, Max i Adorno Theodor. 1989. *Dijalektika prosvjetiteljstva: filozofijski fragmenti*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Kangrga, Milan. 1982. *Filozofska hrestomatija: racionalistička filozofija*. Zagreb: Nakladni zavod MH.
- Kovačević, Braco. 1986. *Gramsci i marksizam (konceptija hegemonije Antonija Gramscija)*. Banja Luka: Glas.
- Kurelić, Zoran. 2013. „The Shepherd Borat?“ *Politička misao*, Vol. 50 No. 5: 204–216.
- Laclau, Ernesto i Zac, Lilian. 1994. „Minding the Gap: Subject of Politics.“ In ed. Laclau, Ernesto. *The Making of Political Identities*. London and New York: Verso.
- Laclau, Ernesto. 1997. „The Death and Resurrection of the Theory of Ideology.“ *Journal of Political Ideologies* 1 (3): 201–220
- Laclau, Ernesto. 1999. „Politics, Polemics and Academics: An Interview by Paul Bowman“ *Parallax* 5 (2): 93–107 Laclau, Ernesto. 2005. „Deconstruction, Pragmatism, Hegemony.“ In ed. Chantal Mouffe. *Deconstruction and Pragmatism*. London and New York: Routledge.
- Laclau, Ernesto. 2006. „Ideology and post-Marxism.“ *Journal of Political Ideologies*, 11 (2), 103–114

- Laclau, Ernesto. 2007. *Emancipation(s)*. London: Verso.
- Laclau, Ernesto i Mouffe, Chantal. 2007. *Postmarksizam bez pardona. Zluradi paradi*.
- Laclau, Ernesto i Mouffe Chantal. 2001. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.
- Lakan/Lacan, Žak/Jacques. 1983. *Spisi*. Beograd: Prosveta.
- Lacan, Jacques. 1986. *Četiri temeljna pojma psihoanalize*. Zagreb: Naprijed.
- Matijašević, Željka. 2005. *Lacan – ustrajnost dijalektike*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Meiksins Wood, Ellen. 1998. *The Retreat from Class: A New "True" Socialism*. London and New York: Verso.
- Miščević, Nenad. 1975. *Marskizam i post-strukturalistička kretanja (Althusser, Deleuze, Foucault)*. Rijeka: Marksistički centar.
- Mouffe, Chantal. 1979. „Hegemony and ideology in Gramsci.“ In ed. Chantal Mouffe. *Gramsci and Marxist Theory*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Mouffe, Chantal, 2000. *The Democratic Paradox*. London and New York: Verso.
- Pluth, Ed. 2007. *Signifiers and Acts – Freedom in Lacan's Theory of the Subject*. Albany: State University of New York Press.
- Stavrakakis, Yannis. 1999. *Lacan and the Political*. London: Routledge.
- Stavrakakis, Yannis. 2007. *The Lacanian Left: Psychoanalysis, Theory, and Politics*. Edinburgh: Edinburgh University Press
- Torring, Jacob, 1999. *New Theories of Discourse*, Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- Žižek, Slavoj, 1990. „Beyond Discourse Analysis.“ In. ed. Ernesto Laclau. *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London and New York: Verso.
- Žižek, Slavoj. 1993. *Tarrying with the Negative. Kant, Hegel and the Critique of Ideology*. Durham: Duke University Press.
- Žižek, Slavoj. 1994. „Spectre of ideology.“ In ed. Slavoj Žižek. *Mapping ideology*. London: Verso.
- Žižek, Slavoj. 1998. „Introduction: Cogito as a Shibboleth.“ In ed. Slavoj Žižek *Cogito and the Unconscious*. Durham and London: Duke University Press.
- Žižek, Slavoj. 2002. *Sublimni objekt ideologije*. Zagreb: Arkzin.
- Žižek, Slavoj. 2006. *Šakljivi subjekt*. Sarajevo: Šahinpašić.
- Žižek, Slavoj. 2007. *Nedjeljivi ostatak: ogled o Schellingu i srodnim pitanjima*. Zagreb: Demetra.
- Žižek, Slavoj. 2009. *Paralaksa*. Zagreb: Izdanja Antibarbarus.
- Žižek, Slavoj. 2012. *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*. London; New York: Verso.

VEDRAN JERBIĆ
 HEGEMONIJA I ČIN „PROLASKA KROZ FANTAZMU“:
 O REAFIRMACIJI KONCEPTA IDEOLOGIJE KOD LACLAUA,
 MOUFFE I ŽIŽEKA

Žižek, Slavoj. 2012a. *Kako čitati Lakana*. Loznica: Karpos.

Žižek, Slavoj. 2014. *Event: A Philosophical Journey Through A Concept*. New York: Melville House.

SUMMARY

HEGEMONY AND THE ACT OF "TRAVERSING THE FANTASY": REAFFIRMATION OF THE CONCEPT OF IDEOLOGY IN THE WORKS OF LACLAU, MOUFFE AND ŽIŽEK

This paper discusses the modalities of reaffirmation of the concept of ideology in the works of Ernesto Laclau, Chantal Mouffe and Slavoj Žižek. Such "reaffirmation" is constituted as a transition from the epistemological to the ontological level of theorizing about ideology. The aim is to point out towards mutual differences with respect to the axis of ideology – non-ideology, and the rearticulation of the concept of "false consciousness". Both approaches, Laclau and Mouffe's on the one hand, and Žižek's on the other, are oriented towards critical detachment from Althusser's theoretical edifice and his concepts of interpellation and ideological state apparatuses. Žižek's position aims at reinterpreting the Marxist paradigm from a Lacanian-Hegelian perspective. Laclau and Mouffe enforce the "deconstructive" potentials of Gramscian legacy in order to rearticulate the "dead ends" of Marxism through the poststructuralist framework.

KEY WORDS: Ideology, Post-Marxism, Hegemony, Subject, Interpellation, Discourse